30e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 3 — 9466 — 16 JANVIER 1908

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*Edition complète *; de 10 francs à l'*Edition partielle.
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS
D'UN VIEUX MORALISTE

§ XLIV. — Polémique moderniste
(suite)

CRITIQUE ET PHILOSOPHIE

3e Objection. (La critique indépendante)

On sait qu'une réponse anonyme à l'Encyclique *Pascendi* a paru à Rome, en italien, sous ce titre : *Il Programma dei modernisti,* « Le Programme des modernistes. » Nous nous en sommes déjà largement inspiré dans nos précédentes études. Il nous paraît utile aujourd'hui d'en citer les premières lignes que voici :

E necessario innanzi tutto denunziare l'equivoco in cui la lettura dell' Enciclica puo far cadere i profani. Il documento pontificio parte del presupposto che alla radice del modernismo ci sia un sistema filosofico, e da questo siano ricavati i metodi direttivi della nostra critica, sia biblica che storica ; che cioè lo sforzo col quale cerchiamo di conciliare la tradizione dottrinale del cattolicismo con le conclusioni delle scienze positive nasca in realtà da alcuni apriorismi teorici, difesi da noi per l'ignoranza della scolastica e per la superba ribellione della nostra ragione. Questa asserzione dell' Enciclica è falsa. Non gia la filosofia domina sulla nostra critica, è al contrario la critica che ha spontaneamente condotto alla formulazione, tuttora timida e incerta, di alcune conclusioni filosofiche, o meglio alla dilucidazione accurata di alcuni attegiamenti mentali, che non sono mai stati del resto ignorati dall'apologetica cattolica. L'independenza della nostra critica di fronte alla nostra filosofia, che è tuttora cosi indecisa, risulta da molti argomenti...

En français :

Il est nécessaire avant tout de dénoncer l'équivoque où la lecture de l'Encyclique peut faire tomber les profanes. Le document pontifical part de cette supposition qu'à la racine du modernisme il y aurait un système philosophique d'où seraient tirées les méthodes directrices de notre critique, soit biblique, soit historique ; c'est-à-dire que l'effort par lequel nous cherchons à concilier la tradition doctrinale du catholicisme avec les conclusions des sciences positives naîtrait en réalité de certains apriorismes théoriques, défendus par nous en raison de notre ignorance de la scolastique et de l'orgueilleuse révolte de notre raison. Cette assertion de l'Encyclique est fausse. La philosophie ne domine pas notre critique ; c'est au contraire la critique qui a spontanément conduit à formuler, de façon encore timide et incertaine, quelques conclusions philosophiques, ou mieux à éclaircir avec soin certaines attitudes mentales qui n'ont jamais du reste été ignorées de l'apologétique catholique. Nombreux sont les arguments qui prouvent l'indépendance de notre critique par rapport à notre philosophie, d'ailleurs encore assez indécise...

Outre ce qu'elles ont d'irrespectueusement anticatholique dans la forme, aussi bien que dans la pensée qui les inspire, il y a dans ces lignes deux idées principales, également fausses, dont la discussion nous paraît nécessaire. Le « Programme des modernistes » y énonce d'abord une accusation contre l'Encyclique, à propos de quoi il formule ensuite une thèse étrange sur les rapports de la critique avec la philosophie. De l'accusation nous n'aurons que quelques mots à dire. La « thèse » nous arrêtera plus longtemps.

Ainsi, d'après les rédacteurs anonymes du pamphlet, l'Encyclique *Pascendi* tromperait ses lecteurs en leur donnant à entendre que le modernisme plonge ses racines dans le terrain infecté d'une fausse philosophie. Point du tout, disent-ils ! Le modernisme est avant tout, uniquement même, au fond, œuvre de critique. Aucune philosophie ne précède ni ne domine à priori notre critique. Que si nous aboutissons, comme il est vrai, à certaines conclusions philosophiques nouvelles, d'ailleurs encore assez timides et indécises, ceci est l'effet et non point la cause de la critique, laquelle s'exerce en pleine indépendance par rapport à une philosophie quelconque, sans être tributaire d'aucun système philosophique préconçu. L'Encyclique prend donc l'effet pour la cause ; d'où il résulte, au moins, que le Pape n'entend rien au modernisme et lui impute des crimes dont il n'est pas responsable, afin de le mieux condamner.

Réponse. — L'Encyclique a raison ; mais il faut

savoir la lire et l'entendre. Un système philosophique à répercussion sociale n'éclôt pas, à l'état complet de son architecture intégrale, du jour au lendemain. Il n'éclôt même pas ainsi subitement dans la pensée de celui ou de ceux qui les premiers l'ont élaboré. Les modernistes seront d'accord avec nous cette fois, si nous disons même que, en règle générale, la formule synthétique, surtout quand elle est complexe, d'un système d'idées, n'est que l'aboutissement d'un travail d'évolution plus ou moins prolongé qui l'a peu à peu amené de ses rudimentaires origines à l'état de perfection relative où il est arrivé quand il prend dans l'enseignement public le caractère d'une théorie désormais susceptible d'exercer quelque influence directrice sur les mouvements de l'opinion ambiante.

Etant scolastiques nous avons, nous autres, le devoir, et Dieu merci! la facilité d'être clairs. Disons donc qu'un système peut être considéré sous deux aspects très différents, à deux époques de sa vie : dans ses *origines* et à son *terme*, à sa naissance et dans son état adulte de maturité, ou encore, ce qui revient toujours au même, dans les circonstances initiales où il a *germé* et dans les circonstances finales où il produit des *fruits* à son tour.

L'Encyclique prend l'erreur à la mode telle qu'elle se présente actuellement, comme système arrivé à un stade de formation synthétique suffisante pour s'imposer à l'attention du monde intellectuel, comme arbre en maturité, susceptible de produire socialement les mauvais fruits que chacun peut rencontrer sur sa route sous forme d'un courant d'opinion capable d'entraîner les simples aux pensées, tendances et conclusions pratiques du modernisme.

L'Encyclique est une œuvre de doctrine et non pas une étude anecdotique d'histoire psychologique.

Qu'importent la mentalité des premiers initiateurs du modernisme et les procédés qui ont pu les amener à donner à leur système la tournure finale que l'on sait, si enfin le système sorti de leurs élucubrations montre à sa base une erreur philosophique ? Est-il vrai, oui ou non, que, sans la théorie fausse de l'agnosticisme et du relativisme de la vérité, le modernisme devient une théorie sans fondement rationnel, insoutenable ? Est-il vrai, oui ou non, qu'il est incompatible avec la philosophie traditionnelle scolastique, qu'il a par conséquent sa philosophie à lui, autre que celle-là, contradictoire à celle-là, et que le Pape a eu raison de dénoncer le sang vicié qui circule dans ses veines, dont il vit, et dont il doit mourir ?

Assurément tous les « intellectuels » modernistes n'ont point eu l'agnosticisme présent à l'esprit au moment où ils commençaient à se laisser égarer par les fantaisies de la « libre critique. » Assurément encore, pour plusieurs d'entre eux, pour les coryphées du mouvement, les avertis, c'est le travail mal entendu de la critique scripturaire qui a porté les premiers coups à l'équilibre de leur mentalité philosophique première. Assurément enfin, l'agnosticisme n'a été chez eux, chronologiquement parlant, qu'un terme auquel leur criticisme les a conduits. Tout cela est exact et n'est pas nié par l'Encyclique, qui n'en a cure.

Mais, quand ils ont conclu que la vieille philosophie était un obstacle aux idées nouvelles, qu'elle n'était plus un soutien assez solide pour étayer le libre jeu de la nouvelle critique religieuse, et quand ils lui ont signifié la sentence finale de divorce, ont-ils donc fait autre chose que de substituer à l'ancienne base traditionnelle de la connaissance humaine, la base nouvelle de l'agnosticisme, de l'évolutionisme et du relativisme universel ? Conclusion de la critique tant qu'on voudra, ce travail de substitution n'en a pas moins été, et n'en reste pas moins une révolution philosophique fondamentale, d'où il faut désormais partir, sous peine de rester étranger au mouvement moderniste. Et le Pape a donc eu raison de montrer didactiquement la fausse philosophie de l'agnosticisme aux origines des aberrations modernistes.

Au surplus, le mot « origines » est équivoque et peut faire illusion. Les *origines historiques* d'une erreur ne coïncident pas toujours, tant s'en faut, avec l'origine rationnelle plus ou moins consciente d'un faux système philosophique où fatalement elle s'encadre. Quand celui-ci est construit, se tient debout, on a tout droit d'appeler point de départ, origine, base, cause première de l'aberration ainsi systématisée, la fausseté qui s'en trouve en réalité, à l'analyse, la véritable source, encore qu'elle n'ait pas été mise là originellement, avec ce caractère, par ses auteurs.

Combien d'erreurs se réfutent par réduction à l'absurde, ou encore par négation logique finale d'un principe premier fondamental auquel n'ont même pas songé ceux qui les premiers les ont mises en circulation ! Et pourtant, il reste logiquement vrai que l'origine de ces erreurs se trouve dans la méconnaissance de cette vérité première, *origine*, disons-nous, rationnelle et *analytique*, objective même, si l'on veut, et non pas nécessairement origine chronologique, inductive, historique, ou enfin, pour garder le parallélisme, subjective.

Equivoque encore et double sens dans l'emploi que font à ce propos les modernistes, du mot *emprunter*, quand ils se défendent d'emprunter leurs méthodes critiques à des apriorismes théoriques préconçus, ainsi que le Pape, disent-ils, les en accuse.

Il y a emprunt et emprunt ; il y aussi des manières et des heures différentes pour emprunter. Si tous les modernistes n'ont pas « emprunté » leurs méthodes critiques à des théories philosophiques préconçues, le modernisme, lui, comme

système d'ensemble dans sa structure synthétique, les emprunte, à telle enseigne que, si ces théories sont démontrées fausses, les méthodes sont par terre. Si ce n'est pas là de l'emprunt chronologique et intentionnel à l'origine historique du système, c'est de l'emprunt analytique et logique au premier chef pour qui, dans l'ordonnance du système, tel qu'il se présente socialement aujourd'hui, voit, chacun à la place que la synthèse définitive lui assigne, tous les éléments qui ont concouru à sa formation.

Avec un peu de bonne foi les auteurs anonymes de la brochure rouge se seraient épargné l'irrévérence d'un reproche aussi mal fondé à l'adresse du Souverain Pontife.

Avec un peu de bon sens, simplement, ils pourront constater, par les lignes qui vont suivre, toute l'inanité de leur accusation en raison même de l'erreur de principe sur laquelle ils prétendent l'appuyer.

Objection. — On nous dit donc que la critique est autre chose que la philosophie; que les méthodes de la critique n'ont pas à s'inspirer de théories spéculatives, et que, tout au contraire, c'est la critique seule qui, indépendante et sans souci d'aucun apriorisme, a conduit le modernisme aux conceptions philosophiques nouvelles qu'on lui reproche.

Réponse. — Voilà, enfin, qui semble assez clair. Les modernistes tiennent pour vraies, et principes fondamentaux de leur doctrine, les deux propositions suivantes : 1° la *critique* est indépendante de la *philosophie*; 2° notre philosophie, disent-ils, n'est que le fruit auquel aboutit notre critique, et non sa racine.

Ces propositions n'étant pas du tout évidentes par elles-mêmes il eût été bon de les prouver, la première surtout, qui est de plus capitale importance. On esquisse, il est vrai, un semblant de démonstration pour la seconde. Nous verrons ce qu'il en faut penser. Mais la première doit nous arrêter tout d'abord, et davantage.

« La critique est indépendante de la philosophie. » Trois mots et trois idées : critique, philosophie, indépendance, qu'il est de vulgaire sens commun d'analyser et de bien définir avant d'en faire usage.

a) Qu'est-ce que la critique? — Il semble que tout le monde peut tomber d'accord sur cette définition générale : « Critiquer c'est juger » (κρίνειν, κρίσις, juger, jugement), et dans toutes les langues humaines juger c'est comparer, c'est prononcer, après comparaison de deux termes simples, — vertu et bonté par exemple, — la sentence qui les déclare compatibles ou incompatibles l'un avec l'autre : *la vertu est bonne; le vice est mauvais,* etc.

Tantôt l'acte de critique, le *jugement,* est quasi instinctif, immédiat, sans nécessité d'enquête ou de procédure préalable, tant les éléments de la cause sont limpides et évidents; on a alors le *jugement immédiat,* par exemple : le tout est plus grand que la partie. Tantôt, au contraire, et c'est le cas de beaucoup le plus fréquent, la convenance ou disconvenance des deux termes en question ne saute pas à l'œil du premier coup, mais demande à être établie par les *moyens* de preuve plus ou moins nombreux et sûrs qui constituent la chaîne du raisonnement au bout de laquelle se trouve la conclusion ou sentence finale; c'est alors le *jugement médiat,* résultant du travail de l'argumentation. Dans les deux cas le jugement garde sa caractéristique essentielle, d'être le prononcé d'une sentence affirmant ou niant la convenance de l'attribut avec le sujet de la proposition.

Tout jugement est un acte de critique; une bonne critique est un bon jugement; l'art de critiquer est l'art de juger, et donc implicitement l'art de raisonner. Un critique est un juge. La Critique avec un C majuscule est la profession de celui qui se fait une spéciale occupation de démêler l'erreur et la vérité dans une matière donnée et de formuler les jugements vrais qu'elle comporte. Les procédés ou méthodes de critique ne sont, en définitive, que la mise en œuvre des principes par lesquels la logique conduit la raison aux jugements vrais à travers le dédale des causes d'erreur qu'elle peut rencontrer sur sa route. Ces règles logiques sont comme les pierres de touche — on dit très bien les critères (κριτήρια) — au moyen desquelles le juge ou critique éprouve l'alliage soumis à son investigation pour y séparer finalement l'or pur de la vérité d'avec le plomb vil de l'erreur.

Il y a autant de Critiques possibles que de domaines susceptibles d'être explorés par la connaissance humaine. C'est ainsi que nous avons, aux premiers rangs de nos préoccupations intellectuelles de l'heure présente, la critique historique, la critique religieuse, la critique artistique, la critique littéraire, théâtrale, dramatique, musicale, etc., etc. On pourrait tout aussi bien parler de la critique médicale, géologique, agricole ou postale, et ainsi de suite, puisqu'il y a en médecine, en géologie, en agriculture et dans le service des postes, des enquêtes à faire pour arriver au vrai, des jugements faux à éviter, non moins qu'en religion, en littérature et en histoire.

La Critique n'est donc pas une chose exorbitante, extraordinaire, surgie tout à coup sans antécédents dans le domaine de la pensée. De tout temps, depuis qu'il existe un homme raisonnable sur la terre, la recherche de la vérité s'est imposée à l'esprit. Qu'on y ait réussi différemment suivant des concours accidentels de circonstances qui ont tantôt favorisé et tantôt gêné la découverte du vrai, c'est évident. Mais ceci est accidentel et n'importe pas plus à l'exacte notion de la critique, dépouillée du décorum de sa majuscule, qu'à ses inévitables relations avec la philosophie, dont il nous reste à parler.

b) Qu'est-ce que la philosophie? — Raisonner c'est philosopher; or, critiquer c'est raisonner; donc critiquer c'est philosopher.

Niera-t-on que raisonner soit philosopher ? Non, certes, si par philosopher on entend tout simplement mettre en jeu des *idées*, beaucoup d'idées différentes, pour arriver, grâce à leurs mutuelles comparaisons, à quintessencier, dans la formule critique adoptée, le résultat de l'enquête qui s'est déroulée au cours du raisonnement bien conduit.

Critiquer c'est raisonner ; non pas que jugement et raisonnement soient choses formellement identiques, mais pour cette raison que les jugements « médiats » de la critique sont des jugements déduits, donc tirés de plus ou moins loin, extraits de premiers principes généraux autant qu'évidents et indiscutables, auxquels ils se rattachent par une chaîne ininterrompue de propositions ou jugements intermédiaires.

Il n'y a, dès lors, point de critique possible au sens rationnel où on l'entend dans l'usage qui en est fait communément, sans le concours du raisonnement. Ceci est de constatation expérimentale courante. Ouvrez un livre quelconque de critique religieuse, historique ou artistique, et voyez comment le critique y raisonne, à grand renfort d'inductions et de déductions compliquées, le jugement final qu'il porte comme expression de vérité sur la matière de son étude.

Nous ne laissons, semble-t-il, aucune échappatoire par où les modernistes puissent sortir honnêtement du cercle où en leur compagnie nous sommes jusqu'à présent rigoureusement enfermés. Ils nient qu'il y ait des « apriorismes philosophiques » aux sources de leur critique. Ils voudront bien, tout de même, consentir à reconnaître qu'ils sont incapables de mettre debout un raisonnement, que dis-je ? une simple proposition, s'ils n'ont pas à l'avance ce minimum d'apriorisme qui consiste dans le stock, acquis par eux à l'avance, des « idées » qu'ils emploient dans leurs jugements. Et si, provisoirement, nous appelons philosopher cette simple opération où l'on combine des apriorismes d'idées préexistantes, aucun moderniste ne peut contester que raisonner, et donc critiquer, soit, de cette façon-là au moins, philosopher.

Mais qu'est-ce qu'une idée ? Il est intéressant de le savoir. Juxtaposer deux idées parce que compatibles, les disjoindre parce qu'incompatibles, et donner là-dessus pour vrai un jugement affirmatif ou négatif, c'est toute la critique, avec ou sans majuscule. Vous voulez mettre sur un même rayon les livres rouges de votre bibliothèque, sur un autre les bleus. Vous faites le tri. N'est-il pas vrai qu'avant de classer le volume que vous avez en mains vous commencerez par vous assurer s'il est rouge ou bleu ? Vous prétendez juxtaposer des idées dans un jugement. Prétendez-vous par hasard faire cette opération les yeux fermés, sans vous être enquis de leur « couleur », de leur contenu, de ce qu'elles ont de propre, par quoi elles se conviennent ou ne se conviennent pas entre elles ?

Qu'est-ce qu'une idée ? Voulez-vous nous le dire ?... Non ? C'est donc alors que vous n'en savez rien, et que vous les brassez, elles et leurs expressions verbales, au hasard, comme boules de loto dans un sac ? Nous présentons cette hypothèse uniquement pour être complet. Loin de nous la pensée de mettre une sottise pareille au compte des modernistes. Ils sont plus intelligents et avisés que cela.

Mais encore, puisqu'ils ont des idées remplies de quelque chose, qu'ils les « comparent » et les jugent, nous diront-ils de quoi elles sont pleines, quel est leur contenu, et sur quelle commune mesure ils les apprécient ?

Voilà le point embarrassant. Leur sentiment là-dessus est encore, disent-ils, timide, indécis, incertain... Je crois bien ! et je me permets de prophétiser qu'ils resteront, toujours, dans cette timidité, cette indécision, cette incertitude, — tout le temps du moins qu'ils n'auront pas la crâne loyauté d'aller droit à la vérité philosophique traditionnelle ou aux abîmes de l'aberration agnostique.

Il faut bifurquer. Il n'y a que deux chemins à prendre, diamétralement opposés. Point de milieu ! Ils le cherchent désespérément, les pauvres gens ! Que n'ont-ils plutôt la franchise de s'avouer qu'il n'existe pas et qu'il ne peut pas exister, pas plus pour eux aujourd'hui ou demain que pour tous les philosophes passés, que pour aucun homme suivant simplement l'inexorable loi constitutive de la raison naturelle sur la terre !

C'est qu'en effet le contenu de l'idée n'a que deux sources, deux origines possibles : l'*objective* ou la *subjective*. De l'objective qui est vieille et scolastique on voudrait bien se débarrasser ; la subjective est un grand trou noir sans fond... Alors ? Alors, on se contente d'être timide, indécis, incertain... en attendant mieux... ou pis.

Ce qui est troublant pour eux, voyez-vous, c'est qu'avec l'*objectivité de l'idée*, on ouvre la porte à la métaphysique, — la philosophie cette fois au plein sens du mot, — qui rentre ainsi triomphalement dans la critique et s'installe à sa base, la critique n'étant, comme il est entendu, qu'une combinaison d'idées dont la comparaison n'est possible qu'après connaissance aprioristique de leur contenu objectif, donc après des apriorismes philosophiques.

Créateur, créature, cause, effet, vérité, erreur, substance, accident, qualité, relation, science, témoignage, foi, opinion, certitude, nature, surnaturel, miracle, divin, humain, révélation, inspiration, dogme, principes, etc., etc., voilà, entre mille autres, des mots qui coulent perpétuellement de la plume des critiques de religion ou d'histoire. Que mettent-ils là-dedans ? Que cachent-ils sous ces enveloppes ? Si c'est le pur néant du vide, pourquoi parlent-ils... pour ne rien dire ? Si c'est quelque chose, ce quelque chose, bon gré mal gré, et quoi qu'ils protestent, c'est de la philosophie, et comme ce n'est pas la nôtre, c'est la leur, la « nouvelle », la relative et agnostique.

c) La critique peut-elle être indépendante de la philosophie? — A cette question nette la réponse négative déjà esquissée tout à l'heure est d'absolue nécessité. Dès l'instant où l'on a affaire à une idée possédant ce double caractère d'être *objective* et *universelle* dans sa représentation, on est en présence de la philosophie, inconsciemment peut-être, comme il arrivait à M. Jourdain de faire de la prose sans le savoir, mais enfin on est en présence d'un élément de connaissance qui n'est pas physique au sens matériel et sensible du mot, qui est donc métaphysique, et par conséquent philosophique, si enfin la philosophie essentielle des idées et des choses n'est tout simplement que la métaphysique.

Outre leur contenu objectif naturel, les idées peuvent avoir encore un contenu de représentation objective surnaturelle, qui s'impose à priori dans leur emploi critique. Quiconque nie cela — et le moderniste radical ne s'en gêne pas — met à la base de sa critique un apriorisme philosophique tout juste contraire, la négation de l'ordre surnaturel.

Serrons-le de près, s'il fait mine de fuir, et demandons-lui pourquoi il exclut *à l'avance* de sa langue de critique les idées et les mots à contenu supra-sensible, surnaturel? Il faut bien qu'il réponde. Peut-être refusera-t-il, trouvant plus opportun de se retrancher dans le mutisme de sa timidité, de son imprécision et de ses incertitudes.

S'il est simplement honnête il répondra, et ne pourra jamais répondre que ceci : « J'élimine ces mots et ces idées de mon vocabulaire, parce que je me suis persuadé que ces mots et ces idées n'ont aucun sens, sont d'emploi impossible dans l'élaboration de mes jugements. » Très bien! mais avouez que voilà un apriorisme philosophique, une théorie préconçue, à la base de votre critique... Gageons que sa timidité l'empêchera d'avouer.

Peut-être, après tout, avouera-t-il à demi, en essayant une retraite prudente par le chemin que nous lui avons déjà coupé. Sans doute, dira-t-il, c'est un apriorisme philosophique chez moi désormais, c'est une loi de ma critique de mettre cette thèse de philosophie à son point de départ. Mais remarquez que j'ai été amené là par ma critique elle-même, qui m'a démontré le néant du contenu métaphysique et surnaturel des idées qui vous est cher. Cette conclusion a donc été chez moi *à posteriori* l'effet et non la cause de mon travail de critique.

Pardon! Nous n'allons pas sottement nous laisser prendre dans un cercle vicieux, je pense. Vous ne le voulez pas, ni moi non plus. Eh bien! me direz-vous ce qui s'est passé dans votre esprit quand, un *fait* se présentant à votre enquête critique, vous vous êtes trouvé hésitant à l'interpréter? Toute interprétation est philosophie — vous savez cela comme moi — dès l'instant où l'intervention de la raison déborde fatalement le cadre matériel, brutal, du fait sensible. A ce moment-là il vous a bien fallu faire appel à quelque chose qui n'était pas le fait, à des notions, à des principes, à des préjugés préexistants, à une philosophie, donc, à un apriorisme théorique, pour parler votre langage.

Est-ce erreur, équivoque ou lacune dans votre esprit? Je l'ignore. Mais il s'est trouvé que l'apriorisme philosophique et théologique traditionnel ne vous a point suffi pour l'interprétation cherchée. Vous avez fait appel à un autre. Est-ce le fait qui vous l'a soufflé cet autre, et imposé de toutes pièces? Vous ne direz pas cela, sachant très bien qu'un fait n'est qu'un fait et rien de plus, et que la raison qui l'interprète doit chercher ailleurs la source des rayons supplémentaires qu'il ne fait que réfléchir à ses yeux. Où est cette source, enfin, sinon dans le stock des connaissances et tendances acquises, vraies ou fausses, qui sont l'antécédent nécessaire du jugement, vrai ou faux, qu'on veut asseoir sur ce fait?

Impossible donc d'échapper à l'apriorisme, en tout état de cause, en matière de critique [1]. Il y a seulement entre le moderniste et nous cette différence, que notre apriorisme à nous est objectif, traditionnel et catholique, tandis que le sien est subjectif, agnostique et anticatholique.

Tout cela est un peu abstrait, subtil peut-être; pas trop, pour atteindre jusqu'aux racines d'une erreur dont la timidité et l'imprécision voulues font la meilleure force. Descendons un peu maintenant sur le terrain plus accessible des applications pratiques. Nous avons analysé déjà la définition de la critique et montré l'impossibilité absolue où est celle-ci de se passer d'apriorismes philosophiques. Les modernistes loyalement en quête de lumière nous sauront gré de donner à la sévère argumentation qui précède une forme plus vivante, et comme une sanction tangible, sur le terrain des deux critiques qui sont principalement en jeu en toute cette affaire, la *critique d'histoire* et la *critique biblique*.

d) La critique historique [2]. — Toute critique d'histoire se réduit à deux éléments primordiaux différents, suivant qu'elle porte sur le *fait* ou sur son *interprétation*.

La *critique de fait*, ou purement matérielle, a pour objet exclusif la constatation d'un fait donné

[1] La critique n'est qu'une application particulière et spécifique de l'œuvre de raison, d'où il suit naturellement que la critique est subordonnée à la formation rationnelle antécédente où elle puise les règles directrices de son travail. La critique n'est en définitive qu'une partie de la logique, une dépendance de la philosophie générale. Opposer critique à philosophie est un non sens.

La vérité est que, frauduleusement, sous l'étiquette de la « critique », le rationalisme naturaliste ou positiviste dissimule toute une fausse philosophie qu'il y a glissée pour les besoins de sa cause. Ce trompe-l'œil, où tant de simples se sont laissé prendre, est à démasquer. Du coup tombe la théorie fameuse de l'indépendance de *la critique* par rapport aux apriorismes théoriques de *la philosophie*.

[2] Le lecteur, pour complément d'information doctrinale, est prié de se reporter à l'étude qui a été consacrée spécialement à la « critique historique » dans l'*Ami du Clergé*, à propos de l'enseignement dans les grands séminaires. (Année 1906, n° 21, p. 433-442).

et précis, soit pour affirmer dans un jugement vrai son existence, soit pour la nier. L'historien, afin d'arriver là, n'a pas d'autre ressource à sa disposition que la connaissance indirecte du témoignage puisqu'il s'agit du passé qui échappe au contact de son immédiate intuition personnelle, et alors s'applique toute la théorie du témoignage dont nous avons déjà longuement parlé, théorie qui impose, pour arriver sûrement au vrai, les règles et méthodes propres à mettre hors de doute la *science directe* du témoin et la *fidélité* de son témoignage. Voilà déjà beaucoup de philosophie, à la racine et dans les plus simples éléments fondamentaux de l'histoire. La valeur du témoin, l'exacte intelligence de ce qu'il dit, comme il le veut dire, le contrôle de la transmission de son dire primitif jusqu'à nous à travers la canalisation des documents où s'est conservée sa parole, tout cela n'est point pure constatation expérimentale sensible, tout cela exige des combinaisons d'idées, du raisonnement, donc de la philosophie.

Mais voici qui le prouve mieux encore, et où peut-être nous allons toucher le point le plus douloureux du mal dont souffre la nouvelle critique.

Qu'est-ce qu'un *fait historique*, au juste, une bataille, un incendie, les fantaisies d'un tyran ? Oui, sans doute, et, en général, d'un seul mot, tout *fait sensible* — qui tombe sous l'un des cinq sens externes — est un fait historique. Mais est-ce là tout ? N'y a-t-il d'historique, de digne d'avoir sa place dans l'histoire, que le fait *matériel* qui tombe sous les sens ? Prenons bien garde ici, et comprenons à fond la question posée. Faut-il, oui ou non, proscrire de l'histoire, comme n'étant pas « fait historique, » tout fait qui est autre chose que de la matière et du mouvement ? Plus nettement encore : la *cruauté* d'un Néron, la *lâcheté* d'un Judas, le *génie* d'un Pasteur sont-ils des *faits historiques*, tout comme la combustion des chrétiens, la trahison du Juste et les bouillons de culture microbienne ?

Cruauté, lâcheté, génie sont des choses qui ne tombent pas sous l'appréhension matérielle sensible, choses réelles pourtant, existantes, vécues. Encore une fois, sous prétexte qu'elles sont d'ordre métaphysique, ultra-sensible simplement, si l'on veut, qu'elles ne sont pas des choses vues à l'œil, palpées à la main, entendues, flairées ou goûtées, faut-il leur refuser la qualité de faits historiques, les chasser de l'histoire, les renvoyer au monde creux de la légende ?

Oui, pense et dit, timidement toujours, la nouvelle critique. Mille fois non, disons-nous très hardiment, en pleine évidence de certitude, avec toute la tradition intellectuelle et l'universel bon sens de l'humanité. Voilà une contradiction claire. Fasse le ciel que les modernistes l'aperçoivent et voient enfin d'où vient et où les conduit le mouvement qui les entraîne !

Et pourquoi, je vous prie, le critique de la nouvelle école tient-il pour fait historique l'existence réelle, dans le temps passé, du *corps* d'un homme quelconque, d'un César ou d'un Napoléon, alors qu'il regarde comme n'étant ni un *fait* ni *historique* l'existence, non moins réelle et passée, de leur *âme* spirituelle, de leur *liberté*, de leur *intelligence*, des notes *morales* dominantes de leur *caractère ?* Pourquoi ? C'est excessivement simple. Ame, liberté, intelligence, vertu, vice, etc., sont pour le modernisme des entités métaphysiques qui ne tombent pas sous les sens, qui ne se « constatent » pas, qui sont réelles peut-être, ou irréelles, — peu importe ! — qui, en tout cas, appartiennent à l'ordre des spéculations philosophiques. D'où ils infèrent qu'il convient de les laisser dans leur cadre propre, à la philosophie, et de leur interdire le domaine de l'histoire qui leur est étranger. Tout cela est objet de critique intellectuelle, disent-ils, non pas de critique historique.

Que d'erreurs et d'apriorismes dans ces dix lignes, qui sont toute la réponse possible et nécessaire du modernisme à notre indiscrète curiosité ! Comptons bien.

1re erreur à priori : Il n'y a de réalités *accessibles* à la connaissance que les réalités matérielles qui tombent sous les sens ;

2e erreur à priori : Il n'y a de réalités *constatables*, véritables, certaines, que les réalités matérielles qui tombent sous les sens ;

3e erreur à priori : Il n'y a d'*historiques* que les réalités matérielles qui tombent sous les sens ;

4e erreur à priori : La critique historique ne doit pas être une critique *intellectuelle*.

Quatre apriorismes [1] formidables à la base de la critique moderniste, quatre apriorismes préexistant dans l'esprit du critique comme principes directeurs de ses jugements, avant même qu'il ait abordé la simple constatation d'un fait ! Or [2],

1° Il est faux que la connaissance humaine soit, comme celle de la bête, limitée au domaine de la sensation, et radicalement incapable d'atteindre, avec absolue certitude, les réalités supra-sensibles, l'âme, la liberté, la vertu, etc.;

2° Il est faux que les réalités suprasensibles échappent à la *constatation* de la connaissance humaine, parce qu'il est faux que celle-ci n'ait à sa disposition qu'un seul moyen de *constatation*, le moyen des sens. L'intelligence a aussi ses « constatations, » ni moins certaines, ni moins évidentes que les constatations de la sensibilité ;

3° Il est faux que la matière et le mouvement soient seuls objets d'histoire. Est historique tout

[1] Ces quatre erreurs à priori, ici formulées à part pour plus de clarté, n'en sont qu'une au fond, ou dérivent de la même radicale aberration qui consiste à tenir pour inaccessible à la connaissance et à la certitude tout ce qui n'est pas le pur *phénomène* matériel sensible. Et c'est proprement l'agnosticisme.

[2] N'ayant pas à faire ici un cours de philosophie en règle, nous nous contentons de rappeler sommairement ces points de doctrine hors de doute, laissant à qui en aurait le besoin ou la curiosité le soin d'en chercher la démonstration dans les ouvrages spécialement consacrés à ce genre d'étude.

ce qui, étant *réel,* peut laisser et laisse *en fait* la trace de sa réelle existence dans les souvenirs du passé. Le propre de l'histoire est de faire revivre dans ses annales, telles qu'elles ont *existé* et se conservent dans leurs vestiges documentaires, toutes les *réalités,* sensibles ou supra-sensibles, qui ont constitué la symphonie intégrale des êtres créés et de leurs opérations sur la terre. Le *génie* militaire de Napoléon est très exactement *historique* au même degré que sa capote ou son petit chapeau, parce que tout cela a existé et que tout cela a joué son rôle dans l'histoire réelle du monde [1];

4° Il est faux qu'un historien doive être, puisse être même, en tant qu'historien, inintelligent. Que s'il fait œuvre d'intelligence, en même temps que de sensation matérielle, il est donc faux qu'il doive, ou puisse même, refuser d'accorder à ses constatations intellectuelles l'évidence de réalité objective qu'il trouve dans ses constatations sensibles.

Après la fausseté, voici l'apriori.

Ces messieurs de la critique moderniste voudront-ils bien jamais nous dire quel est le fait, quelle est la constatation matérielle, quelle est enfin ou quels sont les « faits historiques, » entendus à leur manière, d'où ils ont pu et dû conclure l'une des quatre erreurs précédentes ?

Ils se garderont éternellement de préciser ce point-là, et pour cause. Ils savent très bien qu'ils leur faudrait alors, pour soutenir leur rôle, pour défendre leurs prétendues conclusions, laisser là l'histoire et entrer en pleine philosophie : ce qui serait avouer qu'aux origines de leur propre méthode critique un problème se pose, d'ordre spéculatif, qu'ils tranchent tout d'abord à leur façon ; car on n'imagine pas, je pense, le positivisme sortant de toutes pièces d'un fait historique, pure matière, sans son germe philosophique correspondant, caché quelque part *à côté.*

Nous leur laissons le choix entre les deux branches de l'alternative : ou bien leur critique sort de leur philosophie, ou bien elle y mène ; dans le premier cas, c'est à l'origine de la méthode critique l'apriorisme philosophique dont ils se défendent ; dans le second cas, l'effet n'ayant rien que ce qu'il tient de sa cause, il faut donc que la critique, pour aboutir à une philosophie, soit philosophique elle-même, c'est-à-dire que la critique d'histoire soit aussi une critique de philosophie : et c'est de quoi ils se défendent non moins énergiquement. Alors ? *Utrinque ambages...* et contradiction sur toute la ligne !

Nous serions assurés de triompher plus aisément encore de leurs « timidités » audacieuses, si nous voulions refaire toute l'argumentation qui précède, à propos de la critique d'histoire considérée dans sa seconde fonction d'*herméneutique,* non plus comme simple critique de fait, mais comme critique d'interprétation. Là, de toute évidente nécessité, interpréter c'est induire ou déduire, raisonner, donc philosopher en plein domaine intellectuel, extradocumentaire.

Nous ne disons pas que ce soit mal, au contraire, et tant s'en faut. L'âme du document c'est sa mise en valeur objective vraie, dans la restitution du cadre qui lui manque, ou que la patine du temps cache à nos yeux. L'histoire n'est pas un simple catalogue de faits matériels, une collection disparate de clichés dont chacun ne fixe souvent au hasard qu'une parcelle de l'évolution des choses du monde et de l'humanité. Sous peine de la réduire à cette mosaïque informe, sans vie, sans mouvement, sans intérêt, les plus modernistes adeptes de la critique historique sont forcés d'admettre dans leur méthode, comme tout le monde avant eux, à côté du fait, son interprétation. Et du reste, c'est ainsi qu'ils procèdent, que tout historien a toujours procédé et procédera toujours, nécessairement.

Or s'il faut déjà de l'apriorisme théorique rien que dans le travail primordial de la simple constatation du *fait historique,* à combien plus forte raison devra en user l'historien, ici proprement philosophe, qui l'interprète ? Nous ne pensons pas que ce point fasse difficulté pour personne. Inutile donc d'y insister après tout ce que nous avons dit, en réponse à l'objection fondée par les modernistes sur la prétendue indépendance de la critique historique par rapport à tout apriorisme théorique quelconque.

Il sera plus intéressant et utile en même temps de critiquer à notre tour la fausse philosophie d'où émane et dont s'alimente la critique biblique entendue à la manière du modernisme.

e) La critique biblique [1]. — *Critique historique* et *critique biblique* ne sont point expressions synonymes, ni choses identiques. Il y a de la critique d'histoire dans la critique biblique, et

[1] Nous suivons et traquons la « critique historique nouvelle » sur le terrain qu'elle s'est choisi. C'est de bonne guerre et de procédé logique. Si l'on n'avait pas commencé par chasser de l'histoire les réalités ultrasensibles pour les reléguer dans ce domaine *invérifiable* de la légende et du rêve creux, nous n'aurions pas éprouvé le besoin de les y faire rentrer. Il est en somme, au point de vue du langage et de la mentalité courante des hommes, aussi impropre de mettre la métaphysique dans l'histoire que de l'en exclure. Nous savons très bien qu'on ne donne pas le nom de faits historiques à la *méchanceté* morale d'un tyran ou à la *vertu* morale d'un héros. Mais nous savons aussi très bien que l'historien peut et doit faire entrer dans sa narration ces réalités ultra-sensibles quand il raconte les fureurs d'un Henri VIII ou le martyre d'un Thomas Morus.

C'est dans ce sens que tout à l'heure, à la formule blasphématoire : « Dieu n'est pas un personnage historique, » parce que Dieu n'est pas accessible, constatable, vérifiable et donc qu'il n'appartient pas au champ des certitudes humaines, nous opposerons, pour affirmer la réalité accessible, constatable, vérifiable, et objectivement on ne peut plus certaine, de l'Etre divin, la formule tout juste contradictoire en disant : « Dieu est le plus historique des personnages de l'histoire. »

[1] Le lecteur, pour complément d'information doctrinale, est prié de se reporter à l'étude qui a été consacrée spécialement à « la critique biblique » dans l'*Ami du Clergé,* à propos de l'enseignement dans les grands séminaires. (Année 1906, n° 12, p. 241-248).

quelque chose de plus. *C'est ce que nie le modernisme*, et ce que nous allons le forcer d'admettre avec nous, pour peu qu'il ne s'entête point dans le parti-pris à priori de contester les plus évidentes certitudes de la *raison* et de la *foi*.

La Bible, dit-il, est un livre comme un autre; donc il n'y a pas de critique biblique qui se distingue de la critique historique ordinaire, qui réclame des procédés de constatations et de jugements différents de ceux qui s'appliquent scientifiquement à toute œuvre humaine quelconque, historique ou littéraire.

Voilà, répondons nous, qui est partir, avant d'ouvrir la Bible, d'un énorme à priori qui, s'il est faux, doit fatalement vicier toutes les conséquences de la méthode. La Bible, un livre comme un autre, une œuvre historique et littéraire humaine comme une autre? Vous auriez le droit, assurément, de le supposer, si aucun *fait historique* n'imposait *à l'avance* à notre esprit la caractéristique surnaturelle de l'Ecriture sainte. Mais là, comme partout ailleurs, *præsumptio cedit veritati:* la présomption naturelle disparaît, cesse d'être raisonnablement soutenable, devant la vérité surnaturelle qui l'absorbe et l'anéantit [1].

Or, c'est un fait historique certain que le fait de l'inspiration divine des Livres sacrés, un fait historique certain que la révélation transcendante qui s'y trouve contenue, un fait historique certain que la divinité de Jésus-Christ, l'institution de son Eglise, l'autorité surnaturelle du magistère dont il l'a revêtue pour la garde, l'interprétation, la critique enfin, des sources de la révélation : la Tradition et la Sainte Ecriture.

Sur quoi le moderniste sourit de pitié. Des faits historiques, tout cela, toutes ces entités métaphysiques dont aucune ne tombe sous les sens?? Allons donc!

Eh oui! Faits historiques, parce que *réalités* existantes, vécues ou vivantes encore. Vous en doutez? C'est donc que vous niez à priori la possibilité et la réalité des interventions surnaturelles dans le monde, ce qui est la pure « philosophie » de l'erreur naturaliste, à moins que vous ne soyez positiviste tout simplement, et hérétique par dessus le marché. Avouez-le alors et ne vous plaignez plus du reproche que vous en fait l'Encyclique de Pie X.

Et notez bien, s'il vous plaît, que vous nagez déjà, là encore, en plein apriorisme philosophique, avant d'avoir fait œuvre de critique biblique. J'ai bien dit *déjà*, avant même d'avoir ouvert la Bible, car la divinité de Jésus-Christ et le magistère de l'Eglise ne se démontrent ni par la Bible seule, ni par la Bible tout entière, et il ne tient qu'à vous d'être complètement renseignés sur ce double « fait historique » sans avoir lu une ligne du Cantique des cantiques, de Tobie, du Cohéleth ou de l'Apocalypse [1].

Si tel texte historique de l'Ecriture vous paraît n'avoir pas la probante certitude que lui accorde la tradition catholique, discutez-la sur de bonnes raisons.

Mais de quel droit l'abordez-vous avec la conviction qu'il ne doit et ne peut rien prouver? ou de quel droit en tirez-vous une conclusion systématique qui le dépasse, sinon en vertu d'une philosophie préexistante en votre esprit, à laquelle il est, lui, étranger, et qui, en tout cas, n'a rien à voir avec tous les autres?

Sont-ce par hasard les apparences de contradiction, les bizarreries, les narrations scandaleuses, le veau d'or ou la baleine de Jonas, qui vous empêchent de voir clair aux miracles historiques de Jésus-Christ? Vous n'en conviendrez pas, et vous aurez raison. Ce serait d'une logique par trop indigente. D'où viendrait encore une fois votre méthode de critique biblique universelle, dont c'est le premier article de se tenir pour indépendante de l'inspiration, du surnaturel, de la révélation et du magistère ecclésiastique, si elle n'était le fruit très « naturel » de l'apriorisme philosophique où vous avez décrété par avance qu'il n'y avait pas lieu de regarder comme réalités dignes de s'imposer à l'histoire, l'inspiration, la révélation, l'infaillibilité surnaturelles?

Amère dérision des mots dans la langue de l'erreur! On oppose le *Christ historique* au *Christ de la foi*, le Christ naturel au Christ surnaturel. On ne va pas, tout de même — cela viendra! — jusqu'à réduire le Christ de l'histoire à un corps sans âme. L'âme du Christ est donc « historique. »

[1] Tout autre, nécessairement, est l'attitude de l'incroyant en présence de la Bible et celle que sa foi surnaturelle commande au chrétien. La plus dangereuse illusion des modernistes a été de s'imaginer qu'il leur était loisible d'aborder l'étude du texte sacré dans une disposition d'esprit identique à celle de la libre pensée. Ainsi font d'ailleurs, en d'autres genres de controverse apologétique, nombre d'intellectuels libéraux, soi-disant catholiques, qui prétendent juger des choses de l'Eglise, et de la foi... sans la foi, et s'étonnent que leurs raisonnements les conduisent à des conclusions vides de surnaturel après qu'ils ont pris soin d'en purger les prémisses. Pour l'incrédule, le caractère divin de l'Ecriture ne se présume pas; c'est évident; il se prouve. Il peut donc le nier jusqu'à démonstration. Chez le catholique, en possession de la foi, c'est l'inverse; pour lui c'est la caractéristique purement humaine qui serait à démontrer à propos de tel ou tel passage litigieux la présomption étant de droit en faveur de l'inspiration pour toutes les parties, à cause de l'autorité surnaturelle du magistère qui l'impose aux fidèles.

[1] L'inspiration de l'Ecriture est une réalité qui n'étant ni évidente par elle-même, ni susceptible d'être logiquement déduite de l'ordre naturel, ne se peut établir que sur l'affirmation du magistère surnaturel, dépositaire et interprète de la parole même de Dieu.

Que vaut le témoignage de l'Eglise en pareil cas? C'est une question qu'aucun critique, simplement raisonnable, ne peut se dispenser de poser et de résoudre avant d'entrer dans l'étude du texte sacré. En toute critique de conclusion apportée à l'esprit par voie de connaissance indirecte, la discussion de la valeur du témoin et de son témoignage s'imposent avant le prononcé de la sentence qui affirmera ou niera l'existence du fait en cause.

A cette question préalable : Le témoignage du magistère affirmant le fait de l'inspiration biblique est-il recevable? suivant que l'on répond oui ou non, en catholique ou en incrédule, on met au point de départ de la critique biblique un apriorisme théorique qui doit fatalement, dans un cas comme dans l'autre, influencer ses méthodes et peser sur ses conclusions.

Or, que sait de l'âme du Christ la critique d'histoire, qui soit plus accessible aux sens, plus « constatable, » que sa divinité ? Si toute entité suprasensible métaphysique échappe à l'histoire, pourquoi l'une et pas l'autre ? Ne sont-elles point également historiques ou extrahistoriques, si enfin la connaissance humaine atteint l'une et l'autre par le même procédé de raisonnement, également étranger aux constatations de l'expérience sensible ?

C'est la contradiction à jet continu. La théorie est décidément plus imprécise encore et plus incertaine, mais pas si timide, que le disent les auteurs du pamphlet rouge. Vous verrez que, pour sortir de l'impasse où il se trouve gêné, le modernisme nous présentera sous peu un troisième Christ, le *Christ de la métaphysique*, comme pendant ou intermédiaire à sa dichotomie, décidément insuffisante, du *Christ de l'histoire* et du *Christ de la foi*. Ce jour-là nous serons sur la brèche pour faire à cette troisième fantaisie de la critique biblique l'accueil qu'elle mérite.

Parlons maintenant vérité et saine doctrine.

Il y a à la Bible une « Introduction » qui, en tout bon sens, et de façon la plus logique du monde, s'impose, avant la lecture du volume, à l'attention de qui se propose de l'étudier. Il serait aussi déraisonnable d'en faire fi que de prétendre rester sourd aux essentiels avertissements que donne un auteur dans la préface où il précise, en même temps que son but et sa méthode, les notes spécifiantes caractéristiques de son œuvre.

Cette « Introduction » à la Bible, c'est l'Eglise qui la donne, qui l'impose de plein droit à priori aux hommes de foi, l'Eglise souverainement investie par Dieu de la garde et de l'interprétation de toute Ecriture divinement inspirée, de toute parole divinement révélée.

Cette « Introduction » est un postulat [1], un apriorisme absolu, obligatoire pour la conscience chrétienne, un postulat, disons-nous, par rapport à la critique biblique, non pas certes par rapport au bon usage antécédent de la raison dans la critique des motifs rationnels qui, en dehors de la critique biblique, le démontrent.

La Bible donc n'étant pas *un livre comme un autre,* une œuvre purement humaine, mais une œuvre humano-divine, il y a sophisme évident à prétendre en faire la critique intégrale par les seuls moyens de la méthode historique, nécessaire et suffisante pour les œuvres seulement naturelles. Il y a de l'*histoire* dans la Bible, et de l'*inspiration* aussi. Dès lors, la critique biblique est faussée dans son principe et dans toutes ses conclusions finales d'ensemble, si elle se contente d'être *historique,* refusant d'être en même temps et en dernier ressort *théologique* aussi.

Que la critique biblique, chez les incrédules, ne soit rien de plus que de la critique historique, cela se comprend. Ils ne lisent pas, eux, ils ne comprennent pas, ou ne veulent pas comprendre l'*Introduction* qui en donne toute la clef. Ils partent d'un postulat philosophique franchement anti-surnaturel et anti-catholique.

La fatale erreur des critiques modernisants, encore chrétiens, est d'avoir voulu s'en tenir là, d'avoir adopté la « position » des adversaires rationalistes de la foi et de l'Eglise, d'avoir enfin, contre toute évidence, rejeté le postulat chrétien de l'étude biblique ou, dans une formule plus claire encore et plus définitive, d'avoir, dans la lecture du texte sacré, violemment disjoint la critique historique de la critique théologique, qui en est l'*historique, essentiel* et *inséparable* complément.

Le lecteur entend bien qu'il n'est pas question ici d'entrer dans le vif des problèmes de détail que peut soulever l'étude de la Bible sous le double rapport de sa lettre et de son interprétation. Un point dominait tout ce débat dans l'objection fondamentale que nous font les modernistes, à savoir si, oui ou non, la critique d'histoire et la critique biblique comportent des apriorismes théoriques nécessaires, si, oui ou non, nos adversaires sont eux mêmes les premiers à en faire emploi pratiquement, tout en les niant dans des protestations sonores. Pour l'une et l'autre critique, pour la biblique présentement, c'est ce seul point-là que

[1] On entend bien dans quel sens nous employons ici ce mot *postulat*, pour désigner non pas un « supposé » indémontrable, mais un « donné » indiscutable, ce qui n'est pas la même chose. Pour le catholique sa foi est un apriori donné, hors de toute discussion, et qui comme tel doit dominer la marche de ses jugements au moment où il entreprend le travail de la critique biblique.

A quoi les mécréants objectent que c'est là pour le catholique une infériorité fâcheuse qui le met hors d'état d'apporter dans le travail de la critique la liberté de jugement nécessaire. Voici trois réponses à cette difficulté.

D'abord, un jugement *libre* est une absurdité. Il n'y a pas place pour la liberté dans les jugements de l'esprit, dont la règle est toute empruntée aux nécessaires et objectives relations des choses, qui s'imposent à sa connaissance. En matière de doute, d'opinions sans fixité, on dit avec raison qu'il y a liberté de choix et d'adhésion. Mais alors c'est la volonté qui intervient pour jeter le poids de son libre arbitre dans la balance des probabilités en sens contraire. Il n'en reste pas moins qu'un jugement objectif certain n'est et ne peut pas être libre, et que tout ce qu'il y a de liberté dans les adhésions hésitantes de l'esprit procède en définitive, non de l'intelligence, mais d'une intervention de la volonté. La critique a-t-elle donc dans son domaine si peu de certitudes à offrir à l'intelligence, qu'on y veuille ménager une si large place à la liberté ?

Ensuite, la soi-disant libre critique est-elle libre autant qu'elle l'affirme ? Oui, sans doute, si toute la liberté consiste à prendre une attitude contradictoire au surnaturel, à la foi et à l'Eglise. Mais, nous ne voyons pas que, une fois « dominés » par ce principe d'antireligiosité sur toute la ligne, les critiques rationalistes s'en montrent moins tyranniquement subjugués que les catholiques de leur foi.

Enfin, il n'est pas vrai que la foi puisse être jamais un obstacle au légitime travail de la raison, et mette jamais le critique chrétien en mauvaise posture devant les exigences légitimes de la science. C'est déraisonner que raisonner contre Dieu. L'Eglise ne permet pas que ses enfants donnent tête baissée en pareil abime ; cette gêne de leur liberté — si vraie liberté il y a en cette affaire — est leur salut. La liberté de pécher et de se damner est un mal. Il faut laisser à la libre pensée incroyante et impie le triste honneur d'en faire l'apothéose et de lui vouer un culte superstitieux qu'elle refuse au bon sens et à Dieu.

nous avions à mettre en pleine lumière. Nous pensons l'avoir fait, et assez montré en quelles contradictions de principes et de fait s'embarrasse là-dessus le modernisme, assez montré aussi où le mène logiquement l'utopie qu'il caresse de n'être ni croyant ni infidèle, de réunir, dans le plus absurde des mélanges, la libre-pensée et l'obéissance à l'Eglise.

Un mot encore avant de résumer et de conclure.

L'Eglise trouve très bien qu'un catholique exerce sur le texte biblique les plus rigoureux procédés de la critique d'histoire, documentaire et herméneutique[1]. L'Eglise sait et n'a jamais nié les imperfections matérielles de détail de la Bible telle que les circonstances la lui ont transmise. L'Eglise admet fort bien des révisions critiques possibles, des retranchements d'interpolations, des vues historiques nouvelles et vraies sur le mode humain défectueux de certaines compilations bibliques. N'a-t-elle pas travaillé et ne travaille-t-elle pas encore à l'amélioration critique de la lettre de l'Ecriture ? L'Eglise n'a jamais présenté aux hommes cette lettre matérielle, telle qu'on la lisait hier ou qu'on la lit aujourd'hui, comme descendue du ciel directement, de toutes pièces, dans une rédaction divinement fixée, intangible, *ne varietur*. Voilà donc le champ indéfiniment ouvert aux investigations de la plus curieuse et pointilleuse critique historique. Et que peuvent raisonnablement demander de plus, dans cet ordre-là, les coryphées du modernisme ?

Mais ce que l'Eglise trouve très mal, c'est que le critique catholique prétende, en dehors de l'autorité du surnaturel magistère, donner à lui tout seul, et circonscrit dans le seul domaine de la critique rationnelle, naturaliste et impie, le dernier mot de l'exégèse biblique intégrale. Ce qu'elle défend, c'est qu'on nie ou qu'on limite son droit souverain et sans appel de fixer, dans l'étude de la Bible, les méthodes et conclusions de la critique, théologique et philosophique, pour autant qu'elle le juge nécessaire ou utile à la conservation et à l'interprétation du texte sacré exclusivement confié comme tel à sa garde. Ce qu'elle n'admet pas, enfin, et ce qu'aucun catholique gardant la foi surnaturelle au cœur ne peut admettre, c'est que la Bible soit un livre comme un autre, œuvre purement humaine, susceptible d'être jugée — critiquée — par les seuls procédés de la critique naturelle rationaliste.

[1] L'Eglise n'entend pas le moins du monde interdire au critique catholique la discussion légitime et prudente des doutes que peut lui suggérer l'étude de l'Ecriture Sainte. Mais elle lui fait sagement observer 1° que cette discussion cesse d'être prudente quand elle met sa foi en péril, et 2° que cette discussion cesse d'être légitime quand le catholique émet la prétention de la restreindre au champ clos des seuls moyens de la critique humaine naturelle. Il y a, en effet, contradiction pour lui, à affirmer en principe, dans sa foi, l'autorité du magistère pour la critique des Livres Saints et à la nier en fait en refusant d'y faire appel au moment opportun. C'est à l'Eglise et non point à la libre pensée que le catholique doit demander la lumière dont il peut avoir besoin dans ses doutes sur la foi.

Finissons, en résumant d'un mot toute cette étude.

Un moderniste, trop célèbre, a écrit quelque part que *Dieu n'est pas un personnage historique*. Le mot vaut la peine d'être relevé et gardé comme formule typique de la philosophie qui se dissimule prudemment aux sources mêmes de la nouvelle critique, historique et biblique.

Si elle n'était tout simplement le dédaigneux congé signifié à la métaphysique, il serait possible peut-être de trouver un sens acceptable à cette boutade. Dieu, assurément, n'est pas un personnage historique appartenant au cycle des évolutions mondiales de la matière sensible, comme le tremblement de terre de Lisbonne ou l'incendie du Bazar de la Charité, comme le calcul de Cromwell ou le nez de Jean-Jacques Rousseau. Mais, tant que l'histoire n'en sera pas réduite au consommé agnostique des seules objectivités *matérielles* qui tombent sous les sens, il restera aussi absurde de bannir Dieu de l'histoire que de nier la parfaite historicité des causes extrasensibles (liberté, intelligence, vice, vertu, etc.) dont la réalité objective s'impose, derrière le phénomène, aux constatations rationnelles de l'historien.

Nous avons dit cela déjà. S'il y faut revenir, pour conclure, c'est que, au fond, tout est là entre nos adversaires et nous. Consciemment ou non, leur mentalité est située dans le plan du positivisme agnostique. Ils ont une philosophie, et il le faut bien, puisqu'ils raisonnent ; une philosophie qui domine et précède dans leur esprit le travail de la critique, et il le faut bien, puisque critiquer c'est mettre en jeu, sur une matière particulière donnée, des idées, des jugements, des argumentations qui seraient vides de sens s'ils n'étaient pleins, à l'avance, d'apriorismes théoriques ; une philosophie, enfin, où ils avouent ne point se sentir à l'aise, en tout repos, et il le faut bien, puisqu'ils ont aussi peur d'aller en avant que de revenir en arrière, puisqu'ils sont aussi inquiets de l'avenir que dégoûtés du passé, et très peu rassurés sur la solidité de la position hégélienne où ils ont entrepris de concilier les contradictoires : le rationalisme avec la révélation, Dieu avec l'athéisme, la foi avec l'incrédulité.

A leur blasphème, car c'en est un : « Dieu n'est pas un personnage historique, » nous répondons avec l'immortel auteur du *Discours sur l'histoire universelle :* Dieu est le plus historique personnage de l'histoire. Est-ce trop préjuger de leur loyauté intellectuelle de critiques et de chrétiens que de les supplier, en toute fraternelle charité, de se demander à eux-mêmes, au fond de leur conscience, ce qu'ils pensent, au double point de vue de la raison et de la foi, du mot de saint Paul : *In Ipso vivimus, movemur et sumus ?*

(A suivre).

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. C. des Rites

13 novembre 1907.

Extension à l'Eglise universelle de la fête de l'Apparition de Notre-Dame de Lourdes

Immaculatæ Mariæ Virginis vulgatum nomen *de Lourdes*, e celeberrimis ipsius Deiparæ apparitionibus quæ prope Lapurdum Tarbiensis Diœcesis oppidum, anno quarto a dogmatica definitione de Immaculato Conceptu ejusdem Virginis evenerunt, quum in dies magisque inclaruerit, simulque fidelium pietas et cultus ob innumera exinde accepta beneficia, sæpissime additis prodigiis, ubique terrarum mirifice adauctus sit ; multi Romanæ Ecclesiæ Patres purpurati, ac plurimi Sacrorum Antistites et Præsules e cunctis Orbis regionibus, præeunte Episcopo Tarbiensium, Sanctissimo Domino Nostro Pio Papæ X supplicia vota enixe porrexerunt rogantes, ut festum Apparitionis B. M. V. Immaculatæ, vulgo *de Lourdes*, a fe. re. Leone XIII petentibus tantummodo Ecclesiis et Religiosis familiis concessum, ad universam catholici Orbis Ecclesiam suprema auctoritate sua benigne extendere dignaretur.

Quare Sanctitas Sua, exceptis libentissime ejusmodi precibus, Prædecessorum suorum vestigiis inhærens, qui Lapurdense Sanctuarium permultis attributis privilegiis cohonestarunt : innumeris quoque peregrinationibus permotus, quæ mira sane fidei professione, frequentissimo Fidelium turmarum concursu numquam intermisso ad memoratum Sanctuarium peraguntur : maxime vero pro suamet erga Dei Genitricem primæva labe expertem constanti pietate ac spe fretus ob ampliorem Immaculatæ Virginis cultum, rebus in arctis Christi Ecclesiæ adauctum iri potens ipsius Opiferæ auxilium ; festum Apparitionis B. M. V. Immaculatæ, quod a plurimis Diœcesibus et Regularibus Familiis jamdiu celebratur, inde ab anno insequenti qui a Deiparæ Virginis ad Gavi fluminis oram apparitionibus quinquagesimus erit, vel a nongentesimo nono supra millesimum in universali Ecclesia sub ritu duplici majori, cum officio et missa jamdiu approbatis, undecima die Februarii quotannis recolendum jussit : servatis Rubricis et decretis. Præsens vero decretum per me infrascriptum Cardinalem Sacrorum Rituum Congregationi Præfectum expediri mandavit. Contrariis non obstantibus quibuscumque. Die 13 novembris 1907.

S. Card. Cretoni, *Præfectus*.
D. Panici, Archiep. Laodicen., *Secret.*

Die 11 februarii in festo Apparitionis B. M. V. Immaculatæ duplex majus.

Officium et Missa propria, a S. R. C. approbata die 11 julii 1890, cum sequenti additione ad calcem VI Lectionis : « Tandem Pius X Pontifex maximus, pro sua ergam Deiparam pietate, ac plurimorum votis annuens Sacrorum Antistitum, idem festum ad Ecclesiam universam extendit. »

Sanctissimus Dominus Noster Pius Papa X, referente me infrascripto Cardinali Sacrorum Rituum Congregationi Præfecto, suprascriptam additionem inserendam Officio proprio de Apparitione B. Mariæ Virginis Immaculatæ benigne approbare dignatus est. Die 27 novembris 1907.

S. Card. Cretoni, *Præfectus*.
D. Panici, Archiep. Laodicen., *Secret.*

S. C. des Indulgences

I

12 juin 1907.

Indulgence plénière accordée aux membres de la Confrérie du Rosaire chaque fois qu'ils auront, dans l'espace du jour naturel, récité le Rosaire, même par dizaines isolées, pour obtenir le triomphe de la sainte Eglise, aux conditions ordinaires : confession, communion, visite d'une église. — Cette indulgence est applicable aux âmes du Purgatoire, et ne se gagne qu'une fois par jour.

Beatissime Pater,

Fr. M. Enricus Desqueyrous, procurator generalis Ordinis Prædicatorum, ad pedes S. V. provolutus, humiliter exponit quod in diversis regionibus, præsertim vero in Germania, pius ille usus inter confratres SS. Rosarii invaluit Rosarium integrum pro triumpho Sanctæ Matris Ecclesiæ recitandi, imo ad hoc non pauci nomen suum dederunt ut specialioris erga S. Sedem Apostolicam et Romanum Pontificem devotionis testimonium præberent. Petit ergo humilis orator, ut Confratribus SS. Rosarii, qui confessi ac S. Synaxi refecti, rosarium integrum, etiam divisim, in una die naturali ad prædictam intentionem recitaverint et aliquam ecclesiam vel publicum sacellum visitaverint, indulgentiam plenariam, etiam defunctis applicabilem singulis diebus semel tantum lucrandam, Sanctitas Vestra benigne concedere dignetur.

Et Deus.

SSmus D. N. Pius PP. X, in audientia die 12 junii 1907, ab infrascripto Card. Præfecto S. C. Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præposito, benigne annuit pro gratia juxta preces. Præsenti in perpetuum valituro absque ulla Brevis expeditione. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ, e Secretaria ejusdem S. C., die 12 junii 1907.

II

12 juillet 1907.

Indulgence accordée à l'invocation : Cœur eucharistique de Jésus, ayez pitié de nous.

Très Saint Père,

Mathias Raus, recteur majeur des Rédemptoristes et directeur général de l'archiconfrérie du Cœur eucharistique de Jésus, humblement prosterné aux pieds de Votre Sainteté, la supplie de vouloir bien accorder une indulgence de *trois cents jours*, une fois par jour, applicable aux âmes du Purgatoire, à l'oraison jaculatoire : *Cœur eucharistique de Jésus, ayez pitié de nous*, déjà enrichie de 50 jours d'indulgences par S. S. Léon XIII, le 12 décembre 1900.

La concession est accordée *juxta preces*.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quelle doit être la conduite des curés, au point de vue des sacrements :

1° A l'égard de ceux qui furent témoins signataires, lorsque le séquestre est venu prendre possession des titres d'une fabrique ?

2° A l'égard de ceux qui, ayant obtenu gain de cause dans la revendication d'un titre de fabrique, empochent le tout ?

3° A l'égard de ceux qui achèteront les immeubles légués à la fabrique avec charges ?

R. — Ad I. Il y a certainement faute grave à accepter les fonctions de *séquestre* sans y être

forcé par des raisons de la plus haute gravité et sans y avoir été autorisé par l'Ordinaire. C'est ce qui découle de la réponse de la S. C. des Affaires extraordinaires à l'Ordinaire de Rouen : « An liceat Gubernii officialibus acceptare munus administratoris *sequestri*, uti dicunt, si recusare nequeant absque periculo amittendi officium, propriæ sustentationi et familiæ necessarium, aut aliud grave damnum sustinendi ? — Resp. *Dummodo revera grave hujusmodi hominibus instet damnum et admiratio fidelium amoveatur* (quod quomodo faciendum sit, Ordinarii erit definire), *tolerari posse* [1]. »

Si les fonctions de séquestre sont défendues *sub gravi* en soi, il en est de même de celles de témoins *nécessaires* ou légaux. Nous comprenons sous ces expressions les témoins dont la présence est requise pour que le séquestre puisse légalement exercer ses fonctions.

Toutefois, comme les fonctions de séquestre ne font pas encourir l'excommunication ni l'obligation de restituer, parce que la personne qui les remplit *ne profite pas personnellement* des biens mis sous séquestre, on doit dire la même chose des témoins du séquestre.

Comme il y a eu faute *publique*, il faudra une réparation *publique*, et, en cas de difficulté, le confesseur devra prendre l'avis de l'Ordinaire.

Ad II. Ceux qui ont obtenu gain de cause dans un procès en revendication seront tenus, quand les titres leur seront rendus, de prendre toutes les précautions légales pour faire profiter les églises des fonds eux-mêmes, et, en attendant, ils devront faire acquitter les charges. C'est que la loi de Séparation n'a pas pu transférer la propriété des fondations aux familles, la loi civile n'ayant aucune action sur la propriété des biens ecclésiastiques.

Il suit de là que les biens ecclésiastiques restent *tels*, malgré les dispositions contraires des législateurs civils et les décisions des tribunaux, qui ont l'intention de rendre les biens, non pas aux églises, légitimes propriétaires, mais aux parents et aux héritiers des fondateurs. Il y a donc obligation pour tous ceux qui rentreront en possession de ces titres, soit de les rendre intégralement aux églises spoliées, soit de faire acquitter les charges et de prendre toutes les précautions voulues pour que, le moment venu, les titres eux-mêmes soient rendus à leurs légitimes propriétaires.

Qui doit payer les frais ? — Ce n'est pas les fabriques elles mêmes, pensons-nous, puisque les biens leur ont été pris de vive force, sans qu'il y ait aucune faute de leur part. — Ce n'est pas les héritiers non plus, puisqu'il s'agit de biens qui ne font point partie de leur domaine et qui ont été pris aux fabriques sans qu'il y ait faute de la part des héritiers.

Ce n'est pas non plus la fondation elle-même, puisque les fondateurs, vivants ou morts, ne sont responsables en rien de la situation. En somme, les frais incombent aux législateurs et à ceux qui exécutent la loi comme auteurs primaires. Mais, comme ils se refusent absolument à toute réparation, au moins pour le moment, il nous semble conforme au droit naturel de faire porter les frais par la fondation elle-même, dont on suspendrait les charges jusqu'à ce que les frais fussent remboursés, ou bien qu'on réduirait à proportion de la diminution du capital. C'est un cas de force majeure que les évêques ont à étudier.

Ad III. Pour ceux qui achèteront pour leur propre usage les biens légués aux fabriques avec charges :

1° Ils encourent l'excommunication du concile de Trente, qui frappe, dit la S. Pénitencerie dans sa réponse du 8 mars 1906 à l'évêque d'Arras, ceux « *qui bona ecclesiastica usurpata emunt* et in proprios usus convertunt, *ut declaravit Congregatio S. Officii* [1]. »

2° Ils sont tenus à restitution à l'église volée, ainsi que le déclare la réponse du 7 juin 1906 à l'évêque d'Arras : « *Teneri hujusmodi emptores, ratione rei acceptæ, ad restitutionem Congregationi vel saltem Ecclesiæ* [2]. »

3° Toutefois l'Eglise admet à composition dans des cas semblables : « Restitutionem fieri posse per compositionem, ad quam ab Ordinario admitti poterunt juxta facultates eidem a S. Pœnitentiaria ad triennium concessas in adnexo folio typis impresso. » Voir aussi les *Instructions* du Saint-Siège que nous avons reproduites en 1907, p. 1134.

4° En attendant la composition, les acquéreurs des biens grevés de charges sont tenus, en conscience, à faire acquitter ces charges.

Q. — Vu la détresse du clergé, un de mes amis, banquier, me propose de lui confier quelques centaines de francs qu'il promet de faire fructifier comme pour lui-même à 10 et 12 0/0. Puis-je, *tuta conscientia*, agir ainsi ?

R. — Quand un individu, quel qu'il soit, offre un intérêt de 10 à 12 0/0, il ne peut se le procurer que par la *spéculation*, aucune valeur *sûre* ne fournissant un revenu semblable.

Ici, il n'y a pas à envisager la *licité* du taux de l'intérêt, puisque c'est l'emprunteur qui l'offre librement ; mais la *prudence* conseille de ne pas exposer les modestes ressources que l'on a aux hasards d'une catastrophe. Les plus habiles placeurs d'argent sont souvent surpris par des débâcles qu'ils n'attendaient pas, et adieu les fonds confiés par de naïfs clients !

Nous pourrions citer une banque du Midi qui a englouti par centaines de mille francs les économies des particuliers et des maisons religieuses en offrant un intérêt de 6 0/0, et nombre d'autres exemples du même genre.

[1] *Ami, Jurisprudence*, 2 décembre 1906, p. 501.

[1] *Ami*, 1907, p. 266.
[2] *Ibid.*

Donc, quels que soient les bons sentiments de l'homme d'affaires qui s'offre à faire produire à un capital un intérêt de 10 à 12 0/0, nous n'accepterions pas de lui confier une somme quelconque dont nous aurions la responsabilité.

Q. — Le membre d'un grand Ordre religieux, une fois élevé à l'épiscopat, conserve-t-il la même juridiction dans l'Ordre? Spécialement, peut-il être élu Supérieur de communauté et entendre les confessions de ses confrères comme auparavant? En vertu de quel principe?

R. — Voici, d'après le droit ecclésiastique, la situation du religieux élevé à l'épiscopat :

1° Il *reste religieux*, malgré sa sortie des maisons de l'Ordre : « Religiosi ad Episcopatum seu Cardinalatum evecti, dit Ferrari, quamvis a suis Monasteriis seu Conventibus divulsi, religiosi esse non desinunt; siquidem *substantia* status religiosi ab illis dignitatibus non excluditur [1]. »

Vermeersch exprime la même pensée au sujet de l'évêque régulier : « Episcopus iste, dit-il, *manet sodalis* sui Ordinis [2]. »

2° Néanmoins, il n'*est plus sous la juridiction* des Supérieurs réguliers : « A dominatu prælatorum regularium est exemptus, » dit Vermeersch [3].

3° Pour la *règle*, les obligations qu'elle impose au religieux évêque ont été définies par la S. C. des Evêques et Réguliers le 6 mai 1864 : « Affirmative, ad præscriptum Const. Benedicti XIII inc. *Custodes* : nempe Episcopus regularis tenetur observare regulas suæ religionis quæ materiam voti paupertatis determinant; item tenetur alias regulas et observationes dignitati et officio episcopali non repugnantes, eadem obligatione gravi vel levi observare qua tenebatur antequam dignitatem episcopalem assequeretur, ita tamen ut in peculiaribus casibus prudenter judicium ferre possit, utrum cum dignitate et officio episcopali conveniant [4]. »

4° Peut-il être élu *supérieur de communauté?* — La réponse doit être absolument *négative* et nous l'appuyons sur la constitution *In sacra* de Paul IV, dont nous citons quelques mots : « Auctoritate apostolica statuimus et ordinamus, quod cujusvis Ordinis seu Religionis professus, Episcopus seu Archiepiscopus, postquam munus consecrationis hujusmodi susceperit (etiam si a vinculo Ecclesiæ, cui præfuerat, per Sedem eamdem absolutus, eique quod in suo Ordine remanere et ad dignitates et officia et superioritates hujusmodi assumi, eaque obtinere posset per Sedem eamdem seu illius auctoritate concessum foret), ad dignitatem, aut officia, seu superioritates hujusmodi cujuscumque qualitatis existant, et quovis nomine nuncupentur, eligi seu assequi nullatenus possit, et ineligibilis, ac ad ea obtinenda perpetuo inhabilis existat [1]. »

[1] Aloisio Ferrari, *De statu religioso*, Rome, 1899, n. 110, p. 315.
[2] Vermeersch, *De Religiosis*, 1907, t. I, p. 332, n. 498, 1°.
[3] Vermeersch, l. c., — Cf. *Acta S. Sedis*, t. I, pp. 227, 449, 463, 465.
[4] Bizzarri, p. 767-774.

Tous les canonistes voient dans ces dispositions une défense formelle, encore en vigueur de nos jours, pour les évêques réguliers de briguer les charges et les dignités de l'Ordre quand ils y reviennent après avoir donné leur démission de l'épiscopat : « Regularis ad episcopatum promotus, dit Piat de Mons, si, deposito episcopatu ad religionem redeat, ad Ordinis Prælaturas eligi nequit, ex constitutione Pauli IV [2]. »

C'est donc un principe absolument hors de conteste que l'évêque régulier démissionnaire ne peut être élu supérieur après sa rentrée dans une maison de l'Ordre : nous en concluons, *a fortiori*, à son inéligibilité pendant son absence [3].

Q. — Par suite de son expulsion du presbytère, un curé a obtenu de son évêque un congé qui a duré trois mois.

Pendant son absence, il a acquitté personnellement, dimanches et fêtes, les messes *pro populo*.

Le curé a promis à son confrère voisin, chargé de la paroisse, de le dédommager de ses services.

1° Ce confrère est-il en droit, en dehors de l'honoraire de la messe selon la classe, de réclamer et de s'attribuer les offrandes, le luminaire, etc.?

2° Les offrandes, le luminaire, est-ce un droit curial proprement dit?

3° L'évêché, en confiant momentanément à un confrère voisin le soin d'une paroisse, est-il en droit de lui attribuer tout le casuel, au détriment du titulaire qui a promis un dédommagement?

R. — Il nous faut tout d'abord préciser la situation juridique du curé en question.

I. « Par suite de son expulsion du presbytère, il a obtenu de son évêque un congé qui a duré trois mois. » Ce n'est pas un *changement* de paroisse qu'il obtient, mais un *congé* de trois mois, ce qui lui garde bien le titre et les droits de curé, même pendant son congé, et lui en impose les devoirs.

Le droit accorde aux curés *deux* mois de vacances annuelles, pourvu qu'il y ait une cause juste et la permission épiscopale : « Hoc itaque decreto conciliari (Tridentino), dit Sebastianelli, parochus singulis annis potest abesse a propria parœcia per bimestre, sive continuum sive interruptum, ob causam quæ ex boni viri arbitrio æqua et rationabilis reputatur [4]. »

Quand l'absence excède deux mois, on demande une cause grave et une nécessité urgente. La per-

[1] Bull. R., t. IV, I, 363.
[2] Piat de Mons, *Prælectiones juris Regularis*, t. I, p. 194; — 514-515; — t. II, p. 648. — Cf. Vermeersch, *De Religiosis*, t. I, p. 333. — Ferraris, V° *Episcopus*, art. VII, n. 19.
[3] Cf. Wernz, *Jus Decretalium*, t. III, n. 680. — Santi, *Prælectiones...*, lib. III, tit. XXXV, n. 10 14. — Bouix, *De Regularibus*, t. II, p. 65. — Angelus a SS. Corde, *Manuale*, t. I, p. 202. — Mélot, *De Ordinibus*, n. 103-106. — Schmier, *Jurisprudentia canonico-civilis*, l. III, pp. 290-294. — Pellizarius, *Manuale...*, tract. III, c. 5, n. 15-17, etc.
[4] Sebastianelli, *De rebus*, n. 284.

sécution causée par l'expulsion du presbytère est certainement une cause grave et légitime pour justifier une absence de trois mois.

II. Il est de rigueur, dans tous les cas d'absence, même avec les motifs les plus légitimes, de laisser un remplaçant apte au service paroissial. Le concile de Trente est formel sur ce point : « Quandocumque eos... abesse contigerit, *vicarium idoneum* ab ipso Ordinario approbandum... relinquant. » Le droit n'impose pas au remplaçant la résidence dans la paroisse même. Icard, Bonal, Lequeux pensent que ce vicaire peut être un curé voisin, qui soit à la portée des paroissiens comme s'il habitait sur le territoire paroissial [1].

En chargeant un curé voisin de le remplacer pendant son absence, le curé en congé n'a pas excédé son droit.

III. L'obligation de la messe *pro populo* est personnelle, et le curé absent de sa paroisse, s'il célèbre le jour où elle tombe, *peut* et *doit* l'appliquer le jour même. Ce point, discuté quelque temps, a été décidé par la S. C. du Concile le 14 décembre 1872, à la demande de l'évêque de Périgueux :

An parochus die festo a sua parœcia absens satisfaciat suæ obligationi missam celebrando *pro populo* in loco ubi degit, seu potius teneatur substituere alium qui missam *pro populo* dicat in propria ecclesia ?

Et quatenus negative ad secundam partem :

An teneatur missam applicare *pro populo* in loco ubi degit, seu potius ad parœciam rediens, teneatur applicare in propria ecclesia ? — Resp. *Parochum die festo a sua parœcia legitime absentem satisfacere suæ obligationi missam applicando pro populo suo in loco ubi degit, dummodo ad necessariam populi commoditatem alius sacerdos in ecclesia parochiali celebret et verbum Dei explicet* [2].

Le curé en congé a donc rempli son devoir en célébrant les messes *pro populo* où il se trouvait.

IV. Le remplaçant a droit à un traitement convenable : *cum debita mercedis assignatione*, dit le concile de Trente.

1° Qui doit déterminer le traitement dû au vicaire qui remplace un curé absent ? — Tout d'abord, c'est aux parties intéressées à s'entendre entre elles. Comme il s'agit d'un contrat absolument libre, elles peuvent y mettre les conditions qu'elles jugeront convenables.

A défaut d'entente à l'amiable, c'est à l'Ordinaire que revient le droit de trancher la question juridiquement, sauf le droit d'appel à un tribunal supérieur, pour la partie qui se croit lésée.

2° Quel en est le montant ? — Il doit être proportionné aux services rendus : c'est une clause qui est de droit naturel et qui n'a besoin d'aucune explication.

Dans le cas proposé, comme l'absence du curé en congé a duré trois mois, le remplaçant a dû, pour remplir son devoir, se déplacer tous les dimanches matins et les jours de fêtes pour célébrer une première messe dans la seconde paroisse. Il a dû aussi y faire quelques offices dans la soirée du dimanche, au moins à certaines fêtes. C'est sur lui qu'est retombée toute la charge de la prédication et des catéchismes, l'administration du sacrement de pénitence aux veilles de fêtes et la visite des malades avec l'administration des derniers sacrements. En somme, c'est toute l'administration paroissiale qui lui a incombé, sauf le devoir de la prière et la célébration de la messe *pro populo*.

Il faut tenir compte de tout cela pour déterminer le montant de l'indemnité qui lui est due.

3° Le remplaçant a-t-il le droit de toucher les offrandes faites aux services qu'il célèbre et le luminaire du curé aux sépultures ? — La réponse est absolument négative. De fait, les canonistes sont unanimes à enseigner que les offrandes volontaires faites dans une église paroissiale à l'occasion d'une cérémonie appartiennent au curé, lors même qu'il n'accomplirait pas la cérémonie par lui-même, si toutefois la personne qui fait l'offrande n'en a pas indiqué clairement le destinataire : « Oblationes utræque, tam quæ de jure debentur quam quæ sponte offeruntur, dit Leurenius, de jure communi spectant ad parochum, seu presbyterum ecclesiæ rectorem [1]. »

4° L'évêque, en confiant momentanément à un confrère voisin le soin d'une paroisse, a-t-il le droit de lui attribuer *tout* le casuel au détriment du curé qui a promis un dédommagement ? — En principe, le casuel appartient au curé, et il n'est pas au pouvoir de l'évêque de le lui enlever *directement*, parce qu'il s'agit d'un droit qui est consacré par la loi générale de l'Eglise, sur laquelle l'évêque ne peut rien.

Mais si l'évêque ne peut rien d'une manière *directe* sur le casuel des curés absents, il y peut cependant quelque chose d'une manière *indirecte* en déterminant la *debitam mercedem* à laquelle a droit le vicaire remplaçant, si les exigences de celui-ci sont exagérées, ou si les offres du curé en congé sont trop parcimonieuses.

Dans le cas où la détermination faite par l'évêque froisserait les droits de l'un ou de l'autre, celui dont les intérêts sont lésés peut porter la question devant un tribunal supérieur.

Q. — Dans les endroits où la confrérie du Scapulaire du Mont-Carmel est érigée, le vicaire, en l'absence du curé et avec la permission de celui-ci, peut-il imposer validement le scapulaire de la susdite confrérie ?

R. — Quand un curé est directeur d'une confrérie du scapulaire, ou d'une autre confrérie quelconque, s'il lui survient un empêchement, même légitime, il ne peut pas déléguer son vicaire ou un autre prêtre pour faire les réceptions des nouveaux associés, pour indulgencier les médailles et les chapelets, à moins qu'il n'ait reçu expressément l'autorisation de se faire remplacer.

[1] Duballet-Tachy, *Traité des curés*, t. II, n. 887.
[2] *Ibid.*, n. 713.

[1] Leurenius, *Forum beneficiale*, part. I, Quæst. 463, n. 2. — Cf. Duballet-Tachy, *Traité des Paroisses*, t. II, p. 491, n. 1026.

Cette doctrine, contenue dans la décision de la S. C. des Indulgences, n. 306, *ad I*, a été confirmée par la réponse *in Basileen.* du 13 février 1894 [1].

La S. Congrégation avait cependant fait, dans son décret du 7 juin 1842, une exception en faveur du vicaire qui ferait partie de la confrérie : « Affirmative, *dummodo vicarius sit de gremio sodalitatis* [2]. » Mais bientôt après, le 22 août de la même année, elle répondit en donnant la décision que nous avons rappelée.

Il faut tenir grand compte de cette décision, remarque Beringer, car la validité de la réception, le droit aux indulgences, et même l'existence de la confrérie en dépendent. Il sera donc utile de demander expressément à l'évêque, au Général de l'Ordre ou à l'archiconfrérie, avec le diplôme d'érection ou d'agrégation, le pouvoir pour le directeur de subdéléguer un prêtre à sa place, ou de mettre cette clause dans les statuts à approuver par l'évêque [3].

Q. — Dans notre diocèse, les messes chantées, les messes tardives, etc., sont tarifées à un taux supérieur à celui des messes ordinaires. Un curé a-t-il le droit de prélever, sous prétexte de casuel, une certaine somme sur ces messes chantées, etc.? Il me semble que l'honoraire doit être versé intégralement au prêtre qui chante la messe ou dit une messe d'un honoraire supérieur pour un motif quelconque, et que rien de cet honoraire ne doit être considéré et retenu comme casuel.

R. — Tout prêtre qui *chante* une messe a droit à l'honoraire fixé par le tarif pour une messe *chantée*. Ordinairement les tarifs diocésains prévoient pour les messes chantées un *droit curial*, qui est distinct de l'honoraire de la messe chantée et qui est réservé au curé de la paroisse, lors même qu'il ne chanterait pas la messe. Si le tarif ne prévoit pas ce droit curial, un curé ne peut pas prélever une somme correspondante sur les honoraires de la messe chantée par un autre prêtre.

Quand il y a un supplément d'honoraire attaché à la célébration d'une messe à raison d'un travail externe supplémentaire, cet honoraire appartient à celui qui fait le travail. Comme les messes tardives sont tarifées à un taux supérieur à raison de la fatigue qui en résulte pour le célébrant à cause du jeûne prolongé, c'est au célébrant que revient ce supplément d'honoraire, à moins d'une convention spéciale passée entre le curé et le célébrant.

Q. — Un prêtre a une chapelle particulière où se trouve le Saint-Sacrement. Peut-il se communier lui-même en secret, quand sa santé l'empêche de dire la messe et qu'il ne trouve aucun confrère pour la lui dire ou lui administrer ce sacrement?

R. — Nous pensons que le prêtre en question doit faire des efforts sérieux pour trouver un prêtre qui lui administre la sainte communion dans les cas où il ne peut célébrer; mais quand ses recherches ont été inutiles, il peut prendre lui-même la sainte communion, même quotidiennement.

Saint Alphonse est très explicite sur ce point : « *Probabile* est, dit-il, etiam extra mortis periculum, *ex gravi causa,* licere sacerdoti, præciso scandalo, sacram hostiam sumere ex sacrario, vel a diacono allatam sibi ipsi dare, v. g. si in longo morbo diu non communicasset. — Imo Lacroix, Suarez et alii dicunt, *sola devotionis causa* sacerdotem semper posse seipsum communicare, quia, præciso scandalo, nulla est irreverentia, nec ullibi est vetitum, nisi adsit alius sacerdos [1]. »

Cl. Marc fait sienne cette doctrine, puisqu'il cite ce passage sans commentaires [2].

C'est aussi la pensée de Bulot : « Cui autem licet sacramentum aliis dare, licet et sibi in eadem necessitate ministrare. Ut autem sacerdoti id liceat, *sola devotio et defectus alterius sacerdotis* sufficit [3]. »

Le P. Timothée rappelle aussi l'opinion de saint Alphonse : « S. Alph. sacerdoti permittit, dit-il, ut, alio sacerdote deficiente, *quotidie* etiam solius devotionis causa seipsum communicet [4]. »

Lehmkuhl est du même avis : « Verum secluso scandalo, sacerdoti infirmo licebit eucharistiam sumere, si aliter S. Communione privaretur [5]. »

LITURGIE

Q. — Un prêtre met toujours, dans les oraisons pour plusieurs défunts, le mot *anima* au singulier, v. g. : « Absolve, Domine, *animam* famulorum tuorum, etc. » *Quid* au point de vue grammatical et au point de vue liturgique ?

R. — Au point de vue grammatical, *transeat;* au point de vue liturgique, ce prêtre a tort, car il n'a pas autorité pour modifier les prières de l'Eglise.

Q. — Notre Ordo, au jour de la solennité du titulaire de la cathédrale, dit : « *Hodie in eccl. cath. solemn. Inventionis sancti Stephani protom. duplex 1 cl. prim. In missa comm. Domin. tantum. Evang. Dom. in fine.* »

Dans l'Ordo d'un diocèse voisin je lis : « *Hodie solemnitas Inventionis sancti Stephani protom. in choro. Ut in die festi. In missa (nisi altera canatur) comm. Dom. tantum.* »

Quel est l'*Ordo* qui a raison ?

R. — Votre Ordo est pratique, si Rome a dispensé votre cathédrale de dire la messe de chœur (S. R. C., 19 mai 1905, ad V); mais l'autre est

[1] Tachy, *Les Confréries*, 2e édition, n. 196.
[2] *Decreta auth.*, n. 304.
[3] Beringer, *Les Indulgences*, 1905, t. II, p. 33.

[1] S. Alphonse, lib. VI, n. 238.
[2] Cl. Marc, édit. 1906, n. 1534.
[3] Bulot, t. II, p. 166, n. 315.
[4] Timothée, *Theologia moralis*, t. III, n. 112, p. 98.
[5] Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 134, IV.